این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمد رضا کتاب ۱۳۴۹

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمد رضا

٤-٣
٢٩٩

١٢٤٥٩

معالم الاصول

حسن بن الشهید الثانی

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمدرضا کتب ...

این کتاب معالم الاصول از متعلقات حاجی شیخ محمدرضا

۴۰۳
۲۹۹

۱۲۴۵۶

معالم الاصول

حسن بن الشهید الثانی

امانة صاحبها الشيخ محمد يونس عبده
عبد الحسين الموسوي سنة ١٣٢٠

٢٣٧٣٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بجسيم الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بشكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي
سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه احمده سبحانه حمدا يقرب
الى رضاه واشكره شكرا يوجب المزيد من مواهبه وعطاياه
واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على
ما فرطت في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل والسداد
في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم
الذي لا يخيب لديه الآمال القادر فهو لما يشاء فعال واشهد ان

محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك
اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد
والهداية رحمة للعالمين الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين
صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه وتعالى ونلقاهم
وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز
الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار وهو
العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي
يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى
ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله
كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان
اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي سلوك الجهالة الى سنن الصواب
مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وواضح
يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو

بإنارة مسالكه عن شرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مغنية
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق
ومهذب جمل تصف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك
تحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض ترتاح لتمهيد اصوله
الجنان وروضة بحث تدهش بإرشاد فروعها الاذهان فشكر الله
سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله تعالى
علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم واحيى لنا الاسوة بهم في افعالهم شرعنا
بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم واتضرع اليه ان يهديني وجميع فضلاء الافهام الى المنهج
القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في
مقصدين **المقصد الاول** في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ

مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه
ومسائله واعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر
كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر
على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل
كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاسهاب في
ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة
العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر
ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي
اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف
المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على
نبينا في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو

بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت احد بالذكر وقد قيل في وجه
التناسب بين الاى المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على
خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول
حال الانسان اعنى كونه علقة وهى بمكان من الخساسة واخر حاله وهو
صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت
في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الى
هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه
سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك
جلالة وقدرا وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء السادس قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن
عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه

آمرا له مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادى عشر
قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر
قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

فصل

واما السنة فهى في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها
ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور
الدين على بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوى دام الله تاييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله
روحه والسيد العابد نور الدين على بن السيد فخر الدين الهاشمي
قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدى السعيد الشهيد
زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل
نور الدين على بن محمد بن عبد العالى العاملى الميسى عن الشيخ شمس
الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف
المطهر الحلي عن والده رضه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه
عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوى عن الشيخ

الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي بن الحسن
بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رض
عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن يحيى عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب
فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على ساير النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن

النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابيطالب تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام
وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير
ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار
ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد
وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال
والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه
الاشقياء **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله

طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن
هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت
امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم
والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ
بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه
ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى
دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم

للعلماء

للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة
عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث
ذلك في الناس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من
شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يسدد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما
يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب
من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الغضبية
والشهوية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب ره
عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا
منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد
بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه

للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل
والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم
قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم
فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل
ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه الله يوم
القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال
رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا
فهي حظه **فصل** عنه عن علي بن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى

بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله
قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به
خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة **فصل** عنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث
عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم
فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك
قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي عن قلوبهم وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
فصل ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن
عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى
الدقاق رض قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل
بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي

بن ابي طالب ع قال حق سائلك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن
الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا
يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم
تخرق بهم ولم تتضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس
علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان
يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد
احمد بن محمد بن سليمن الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعد
ابادي ابو الحسن القمي قال حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمن بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا
دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيديك

ولا تكثر

ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء و
العالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** ويجب
على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله
ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن ليحصل لحقنا وافراد الطاعات والقربات فانهما تقيد
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن
ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث
عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعا عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الجنة وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول
الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة

وعنه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد
بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ثبت في مقامه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي
عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن
القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
علي بن الحسين فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها
فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه
الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين في خطبة على
المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر

لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا
تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن
يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه قال جاء رجل الى رسول
الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول
الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

فصل

وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد
بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب
باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في
قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه

عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي
سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه
البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة و

وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه
المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن
سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله

فصل

ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين ان ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف
اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب لكن معلومه اعني احكام الله
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاد
وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد
بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن
ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله
المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة
فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها

وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل

عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين

عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه

وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام

ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن محمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لحديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع

قوله فان قيل تصدق ... [illegible]

وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الاعلى ما لذ دينا او يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام المضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل للاخصا
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه في تحصيل
هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن
علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تع يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن
المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه

في دين الله تع ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن
الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت
البرقي قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا عن علي بن ابي حمزة عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد
بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها
علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى

عن المفتي فهو حكم الله في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد
اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ
رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب
اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد
لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما
على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في تسميته
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى

باللام

فصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره

على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في اطلاقه
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلومات
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان المقلد بالاضافة الى ما علما
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلا

باللام

باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه قلنا لم اذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه في استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم و
اطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل
فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن
فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من
النقيض وح يتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في
طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فضعفه
ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما
ياتي في كتاب الكلام فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة
الحال **فصل** اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادى العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره

الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه
يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن
معرفة نفس التكليف والمكلف اما تاخره عن علم اصول الفقه فقط
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما
تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى هذا العلم
الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هي العلوم التي يجب تقديم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة
منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور
لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونهما
عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات

كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد**
الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما
ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضد
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود
الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل

الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى
تلك المعانى كاستعمال الصلوة فى الافعال المخصوصة بعد وضعها
فى اللغة للدعاء واستعمال الزكوة فى القدر المخرج من المال بعد وضعها
فى اللغة للنمو واستعمال الحج فى اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه فى
اللغة لمطلق القصد وانما النزاع فى ان صيرورتها كذلك هل هى بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
فى المعانى المذكورة فى لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فتكون حقايق عرفية خاصة
لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين فى
كلام الشارع فانها تحمل على المعانى المذكورة بناء على الاول وعلى
اللغوية بناء على الثانى واما اذا استعملت فى كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعى بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع ان الصلوة مثلا
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة
لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها
وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع

ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم
من استعمالها فى غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها
مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
فى معانيها لمناسبة المعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى
فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعانى تفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفى كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما فى الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان
كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنظر
الى اطلاق اهل الشرع فالذى يلزم كونها حقايق عرفية لهم لا
حقايق شرعية واما فى الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف اهل
الشرع لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما

في الوجه الثاني فلما اوردنا على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهها الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط
التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع
الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة غير عربي لا يكون عربيا كله
وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول
بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان

عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية
في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم
نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل
يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما له تركب البعض والكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء
ويراد به المفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق
على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال ان السورة بعض القران اذا عرفت هذا
فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه

الالفاظ للمعانى اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولو بعلم من حال
الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة ولما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل وانه غلب فى زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فلا بد من علو
لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا
يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت ابطال
الترجيح للمذهب النافى وان كان المنقول عن دليلهم مشاركا فى الضعف
لدليل المثبتين

اصل

الحق ان الاشتراك واقع فى لغة
العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فى المفرد وجوزه فى التثنية
والجمع ورابع فنفاه فى الاثبات واثبته فى النفى ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى الجميع عند
تجرده عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندى جوازه لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة لنا على الجواز
انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى
كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر

ارادة الجميع الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل والجزء يجوز
فيكون مجازا فان قلت محل النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل
المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى لا فى المجموع المركب الذى احد
المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لو اريد بوجود
علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل فى مجموعهما
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله فى الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشىء
مما اشترط فى عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع
انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ
دون المعنى فى المفردات الا ترى انهم يقولون زيدان وزيدون وما اشبه

ذلك
هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف
بعيد ح فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتعددة
المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة
فكذا ما هو في قوته احتج المانعون مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا
لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلاثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع
معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما
معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما
على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع
وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس
المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال
ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا
في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه
لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص

النع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان فى المفرد بن فجاز تعلقهما لو بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه فى حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفى الصحة مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا فمن اين يجئ التعدد فى النفى حجة المجوز بطريق الحقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ وهو متحقق فى حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة فالمعنى الموضوع له ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هو بشرط شئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر

والكدوات وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو
مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون
قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على
خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى **اصل** اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه

قوم وجوزه قوم اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما
قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من
شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل
المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة
المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة
المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم واحتج الكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما
وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان
داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الاخر فلكل من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة
المجوز ظاهر بعد ما قرروه في وجه المنافاة واما المجيزون الاخرون

فيما ساقطتان بعد ابطال الاولى وترتد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا
عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى
الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
النافي للصحة يجوّز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم
المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان
الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما
مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي
الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة
المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا
كما مر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى
الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا للفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى
فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الا

الآخر وكلا منهما مرجح لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا
يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد
بكماله وانما اريد بعضه فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا **المطلب**
الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان
البحث الاول في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في
معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا
للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو
الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة
والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة بينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة

الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها الامر مجرد الامر

لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين فلنفد كذلك لو كانت

في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا وبضميمة

عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما

منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ

قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام

ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض

ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى

فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب

اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان

قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة

في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع

فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر

عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر

ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد

المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك ممتنع على الله سبحانه

واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبنى على ان
المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى
الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ ولا
يصار اليه الا بدليل وكان نهاية الامر اعتبرت متضمنة معنى الاعراض
فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى
افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد
للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا ذلك جواز الاستثناء منه
فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع
قوله تعالى وَاِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم
على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند
انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى

كونه للوجوب أجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم
يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل
لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني
بانه تم ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار لا بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا
وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه لان صيغة افعل عنده
موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب فان الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور من اهل

اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته وحجة القائلين بانه للقدر
المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت حقيقة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز
والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك الذي هو
خلاف الاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم
بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فيكون استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم على تقديري الحقيقة والمجاز اقل منه على تقدير
القدر المشترك لانه في الاول يختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني

فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في العدد المشترك ان وقع
على غاية الندرة والشذوذ وان هو من اشتهار الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز ان اللازم على العدد الاول
انما كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل الحق واحتج السيد ره على انها
مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف وفي القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج ره على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف
الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امرا من الله او من رسوله ص لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب
او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن
التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة

في هذا

في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في
هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا
ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
لرجحانه وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف
الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير
اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك
ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب ثم احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا

لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر و
العادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد
في الطلب فكان الواجب التوقف. والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة
من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حد وما تقدم
في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب حجة
القائل بانه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في حجة
من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان
شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من
اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها
منزلة ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها و
توقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب
ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان و
المكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان
ولا الآلة التي يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة و
يحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها
وتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا
مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها اصلا ثم انه لا خفا
في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من
تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة
الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد

الفعل وابن صيغة عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا والثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما فى الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشىء نهى عن ضده والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر سلمناه لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثانى من وجهين احدهما انه قياس فى اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه فى الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار فى الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه فى النهى اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشىء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهى الذى فى ضمن الامر مانعا عن المنهى عنه دائما بل يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان فى ذلك دائما فدائما وان كان فى وقت فوقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما والامر بالحركة فى ساعة يقتضى المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال

بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر فى المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب فى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع احتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف فى اثبات مثله

اصل

ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضى الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رحمه الله هو مشترك بين الفور والتراخى فيتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها لان الفور و
التراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فلو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر
مقيدا بوقت معين فلم يات فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله
تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا
يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على
المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي

كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه يلزم
تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي
يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها
فعل الله سبحانه تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة
الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على
الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة

المادة وذلك لبعض عن فائمل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فانه قياس
في اللغة لانك قسنت الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال لما قلنا
واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فان ايضا
الى الحمل على الثاني اولى لا دليل السادس ان النهي يفيد الفور فكذلك
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي
الفور بنحو ما مر في التكرار ايضا وجوابه يعلم من الجواب السابق والاخر
المقرر واحتج السيد بان الامر قد يرد في القران واستعمال
اهل اللغة وقد يراد به التراخي وقد يستعمل ويراد به الفور وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشترك بينهما
وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل تريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام انما يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر
ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه

بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز ببعض افرادها فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل منهما ولحد بخصوصه لكان في ارادة التخيير
بينهما خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه
فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى
كل فريق واحتج للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري
مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب
الاتيان به فيما بعده كذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا
شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فالمسألة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام

بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى لان الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الاولى ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول لم يبق له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان و ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول وينبغي ح القول بسقوط الوجوب

اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وفي كلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب انما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو كالصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشريعة الى قسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا وفرق ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط

وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد كلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج ويبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا الحائري ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تامل وليس الغرض تحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث
المعنى المعروف فنقول الحكم السبب انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى
بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فبعد تعلق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها ابدا دون الاسباب فلا امتناعها وامعها
معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب
فهو يجب بالحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في
الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط
الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن
ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض

ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر والشك في وجوبه هين واما
غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب
في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال العدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول تعلق
بقاء الوجوب ان المقدور وكيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا
عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول
فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تخصيص الحكم العقلي هنا

دون الشرعي يظهر بالتأمل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة

وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها **اصل**

الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا

لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي

عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي

عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان

محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام

بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ

الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد

الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء

على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وفيه نظر

لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد

العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه

واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او

يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام

بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر

بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهم بين

مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة

لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص لنا

على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث

وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب

على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع

المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما

التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي

او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال

الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى

ما سنبينه من ضعف تمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح

سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان

ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر

الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما

مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل

متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد
بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد
كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا
فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بافسامه انهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق
في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين
لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء
مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان
اذ بعد فعل هذا وافعل ضده امران متناقضان كما يعد فعله وفعل ضده
خبران متناقضان واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان
المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه
طلب الفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي
لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا

وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء
لم عبارة اخرى كالاجحية بحوات ابن اخت خالتك ومثله لا يليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم
عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل
يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو
جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف
في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا لخرج الواجب عن
كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس الا رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
ولنا اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان الحجة

[illegible]

حاشية ٣٢ از صفحة فات صحيح

[illegible]

لايخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضا
وما ذكروه في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكره الجواب هذا على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب
فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم
الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل
الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه وعلم
ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام مخصصا في المعنو
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلي المقابل للشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن
الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم

تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم
من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت
اذا تأملت كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل
من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم
صريح في افادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة
المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة ولحج المفصلون على انتفا
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد
الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني
ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم
الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام
الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة و
تنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم
مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب

ايجابا السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة بل كذا

اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستلزم

انتفائه في العلة فيختص بالمعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون

علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه

لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يابى العقل تحريم احد امرين متلازمين

اتفاقا مع تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع

من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو

اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي

بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل

من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل

المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين

في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها

تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا

لظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا

تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج

الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول

بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء

والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك

واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا

يتحقق الترك الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب

الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه

بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم

انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك

عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم

الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له

فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف

عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد

الخاصة فلا يتصور صدوره اعني الضد مع جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف

الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير

ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان

الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة

الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا معا لا بد

الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب

فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه

المامور به يكون منهيا كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك
الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان اذا
الذي هو احد الاضداد الخاصة وبكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا
الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق
بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب
الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور
به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا
الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب
والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا
يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات
والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على الناي فقطع المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب عليه اعادة السعي وهو
سايغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال لكنه ليس بلازم

لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل
بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته
وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك
الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد
الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي
وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى
ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل
له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما
علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد
الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن
الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد
الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها

كما لا يخفى على من اعطا هاحق النظر وحح فاللازم عدم وجوب ترك الضد
الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له
فلا ينبغي الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك باعمان النظر في هذه
المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره وغيرهما قال الظاهر انه لا
خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم ههنا مذهب تبرى كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه
ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عند الله ثم اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في
توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف

في هذه المسألة وليست المسألة كثيرة الفائدة **اصل** الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم
لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك
مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفة التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما
لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه نعم في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت

ووسطه قال السيد المرتضى ره ثم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق
عنه وتبعهما ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة
والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل
مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل
منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل
اجماعا ولا نكراه في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء
الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء
من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء
الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في
غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني

ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم
يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص
الوجوب بجزء معين احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب
البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر فان اجزاء
الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل
التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو
قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير
بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا
يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك
ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك وهذا كاف
في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل

باعتبار كونها صلوة بخصوصها الا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا
اعني الفعل والعزم فلو كان ثمه تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل
في الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه
وبين الصلوة حتى يكون بالخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل ما
اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند
كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان
سواء دخل وقت الواجب ولم يفعل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم
على الوجه الذي ذكروه لعدم وجه وان كان الحكم به مشهورا في كلامهم وربما
استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب
العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص
الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى
جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى
جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالواسطة

ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة باداته في الاول وهو باطل اجماعا
فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت
فقد اتضح بما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو لم يجز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا
في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن
الثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده
ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول
واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك
ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من
الاخلال عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال با
لجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها
فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء
الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا
تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين

فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما
نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من
اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزائه الباقية والمكلف مخير
بين هذه الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل
بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت
والامر فيه سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على
شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين و
منهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل
منفصل عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول
القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون في الامر
ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا اليه
مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة
احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه
وينوب منابه شرط اخر ويجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا
الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول

الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في
القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا ونيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى احتج موافقوه مع ذلك بانه
لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى و
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم
الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم
يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه
عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان
ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا
يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق
بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء

بمنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا
يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق
بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه
يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا
ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع

اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند
انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه
الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من
الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى
المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا
بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه
لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب

الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن
الفائدة ويجري مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لم يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما
ذكروه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون ما لكا للسائمة مثلا دون
غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها
ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها
بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان
الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه وحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا
يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء
النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة

اذ مع احتمال فائدة منها تحصيل الثواب وتبادى ما لا يدرك حكمه منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض و الاسود فلا نسلم ان المقتضى لاستيجابه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات

اصل

والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وواقفه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معنا آخر وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واى معنى لقولهم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق

بغاية نحو فا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن تصور الليل بخلافه هناك كما علمت وما بالغه السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل

قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجاز وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق ولكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان كثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلت وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم المعنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال ومن الفقهاء

والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف عن الفعل او شرط
ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذى يبين ذلك
ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل فى وقت مخصوص قبح
ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا
السبيل الى حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان نعلمه عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
احدنا فى امره يحصل فى حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن فى ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه
لا يتمكن فالرسول كالله كما انا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فقد
ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد ره كافية
فى تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها
بطولها واكتفينا عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالى
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثانى
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف والتالى باطل اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من
شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان
الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف
فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد
فى كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى فى الجزء الاخير
بصفة التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح
لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم
النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كان
الامر يحسن لمصالح تنشا من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشا من نفس
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه فيحصل له على الامتثال الذى
لطف فى الاخرة وفى الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان السيد قد
يستصلح بعض عبيده باوامر يعزم عليه مع عزمه على نسخها امتحانا

لدوا الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره اذ ليس اعتاق مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تم بتقدير كونها منه فح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال وهذا بناء على انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن اسنده الى بعضهم

على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلا شفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما حصل اذ يمكن قدام لها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس المفدي وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك مع في حقه تعالى

اصل

الامر عند ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر به قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها

عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لابد له من علة هو الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت ما نفيناه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس وقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مط يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقتضي ارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يتقوم بالفصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول لخلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ بجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول باذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لنا ودي احتمال رفع البعض

من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار انه لازم لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب المقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكون في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص

الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه بزول قلنا الظ
يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا و الاصل استمراره فلا يرفع
بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب المقتضى
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع
الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت
المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواز
من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب قدر
مشترك بينه وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام
احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار
الاحكام فى الخمسة بعد فى الضروريات وح فالشك فى وجود
القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت
نقيضه الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه
وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود
القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم فى الحجة ان الظاهر

يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد
مما يتوقف عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما
يوجد فى كلام جماعة ولا منهما ولا من المكروه كما ذهب اليه بعض حتى
انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما
رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما
رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما
كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان
رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لاجزائه كان الباقى
من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن فى الترك
على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقى

البحث الثانى فى النواهى اصل اختلف الناس

فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق
انها حقيقة فى التحريم ومجاز فى غيره لانه المتبادر منها فى العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه
بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعو وما نهاكم عنه

فانتهوا أوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من أن الأمر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من أن هذا مختص بما نهى الرسول وموضع النزاع هو الأعم فيمكن الجواب عنه بأن تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شائع في أخبارنا المروية عن الأئمة على نحو ما قلناه في الأمر

أصل واختلفوا في أن المطلوب بالنهي ما هو فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس أن لا تفعل وحكى أنه قول جماعة كثيرة وهذا هو الأقوى لنا أن تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على أنه لم يفعل من دون نظر إلى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال أكثرهم وذلك دليل على أن متعلق التكليف ليس هو الكف وإلا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بأن النهي تكليف ولا تكليف إلا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع أن يكون مقدورا له لكونه عدما أصليا والعدم الأصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من أنه غير مقدور لأن نسبة القدرة إلى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن إيجاده مقدورا إذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فإن قيل لا بد للقدرة من أثر عقلا والعدم لا يصلح أثرا لأنه نفي محض وأيضا فالأثر لا بد أن يستند إلى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح أثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم إنما يجعل أثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لأن القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمر وأن يفعل فلا يستمر فأثر القدرة إنما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند إليها ومتجدد بها

أصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في أحد قوليه إن النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بإفادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة في النهاية ناقلا له عن الأكثر وإليه أذهب لنا أن النهي يقتضي منع المكلف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو إنما يتحقق بالامتناع من إدخال كل فرد من أفرادها فيه إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا إذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لنهي سيده وحسن منه عقابه

وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها او هو تارك ولين نهي السيد يتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان النهي للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم الاستدلال وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون

النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه ذلك واضح

اصل

الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة مطلقا وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع

انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه
قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي
لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث
انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة في الامر المركب لم باجزائه ومنهيا
عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه عاص مطيع
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه

اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي هو جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجده المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق
بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي
يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في
الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه
من الحقيقة الكلية على القول الرابين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا
فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار
ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد
قطعا قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع

الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة و
التعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة
لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة هذا الخرج لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في سبيل الجدال والعصبية عنانه

اصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع
لا باللغة وقال اخرون بل لدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى انه يدل في
العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهيهنا دعويان
لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة ومرادا وهما متضادان فالآتي
بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو
معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف
ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول

تنافي بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم حجة القائلين با
لدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصا
ر لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن
المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف فيه منتشر فيه ظاهر جلي وعن
الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء
مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات

معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال بلا
على وجوه الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه ظهر ان لا دلالة للنهي
على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة
لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه
لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك
بانه انما يفهمون دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة لغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم
الحجية وقد تلخص ان اصحاب هذا القول بدلالته في العبادات لغة
لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما اسلفناه سابقا
والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضيهما نقيضان فيكون
النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر لا
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله ممنوع في الامر والحق انه ان لا نسلم وجوب اختلاف احكام
المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها

سلمنا

سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان
يقتضي الفساد ثم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به بحجة الناقض لدلالة
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر
وينافيه قطعا والجمع بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ
وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق
السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل

الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والعلامة
والمحقق وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع

اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم
والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله ينقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم
الى ان جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا النكرة في
سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب ايضا لو كان نحو كل
واجمعين من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان
قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بط
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء بتاكيد يتكرر به فلزم ان يكون الالتباس متاكدا
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون با
لاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين احدهما انه حقيقة فيهما وقد سبق

مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ
لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر
المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل

ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما
يدخل في العموم وهذا الاخير نظر اما عن الاخير فبان احتياج خروج
البعض عنها الى تخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور
كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة
في الاول وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل
هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو
شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من
الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم
منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن
الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام
كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في
موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
لاقام المستدل دليلا على ان المفرد المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين
ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي
لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد
المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم
افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية
غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا وفي قوله عم اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم في محله فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد
او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تخصيص مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولو اراد احد التتبع لذلك من متقدمي الاصحاب شيخ المحقق قدس الله نفسه حيث قال في آخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان القرينة الحالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ نظرا الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجال مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بكل كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بيننا وله من الآحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما بيننا وله من مراتب العدد نعم اقل المراتب ولجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حملها على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت على اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب اللفظ فاذا حملنا على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن

احتجاج

احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفي نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغ الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة ارادة على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون

فالطلوع ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله الاثنان فما
فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع
الاخوين لا على انه لدخولهما في الاخوة فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من
ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على
الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دل الدليل على كونه مجازا فيما دون
الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها
الناس يا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر من زمان الخطاب
وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر
ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارسالنا
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة لبعد واما انتفاء اللازم فبالاجماع

والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة
في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل
يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا
مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من
الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف الاصوليون في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ ابي
المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر
ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان
يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو
حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا
او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثره قوته
من مدلوله واحتج مجوزه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق والبعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث
قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة قدس سره
في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى في تخصيص

فالجواب انه لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة
بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا ريب ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني ولذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعني الاشتراك في صفة العموم وهي هاهنا الكثرة فلا بد
في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول
العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب منه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر
عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم

والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير تسليمه كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عند هينا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المعروف في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين من محتملاته وعين اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلث او الاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع

حقيقة

حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في غاية ما ينتهي التخصيص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر

اصل

واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحصول والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل هيهنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقوع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق
على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم
اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله
وحده فصار ان نفس استعمال في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله
للغير لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ
حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك
الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة
المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم
وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز
واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى
القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل
القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي
لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم
يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة

ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير
منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معنا
ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا
ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع
في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في
المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض وحجة القائل بانه
حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب
تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا
من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا
ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما والملازم الثلاثة باطلة اما
الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد وهو كالجزء له
وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهو بدونه لما انفك
عنه ومعه لما انفك اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون

كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان
مسلم للجنس والالف اللام للتقييد والحكم بكون الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شئ مما ذكرنا
في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام والمخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي
من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد فكيف يلزم من
كونه مجازا كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا عرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول
حجة لا الثاني ولا حاجة هنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال

لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او قال في الحال
الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا
وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو
المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هو
العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة و
تعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده
انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكره انما يصح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادة مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
لتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف العموم اذ المفروض انتفاء
الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض

وليغط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التخصيص الى الواحد
لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم
الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر مما ذكرنا في
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى
انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب
الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة في التهذيب الى جواز
الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما كلا من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فزعم
بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو
الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكره
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم لا يكفي ذلك بل لا بد من
القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل
وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في
عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم قبل
البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض اذ لا اجتهاد فانه في
الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى
قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترطنا لادى الى ابطال
العمل باكثر العمومات واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة

ببيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه
ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير
بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وهذا الحجة العلامة
على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل ثم
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار احتمال اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
مشترطو القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على
مخصص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة
البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع
عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه و
اجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند كثرة بحث المجتهدين فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيها
البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل

تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها ومع عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال
وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون بباقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالاستثناء ونحن
نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه
لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان
الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وخصه
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رض وقال اخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة
في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل
عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في
التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل
النزاع اذ هو فيما عري عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ

يحتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كما يقوله المرتضى وان كانوا متفقين في المعنى له ولولا تصريحه رده
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يرتب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع
الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا
نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير
نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة في الحكم
للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية
ما يجوز ان يقال هنا انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة
الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمحتاج الى
القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار
مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المراد ويزداد بتذكرها
بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر
فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو الظاهر لا لبس فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين
المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام
به مدلوله وصيغة مفعول له لمن وقع عليه فعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ
هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع
اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما لم يكن بازاء الكلي لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال
هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى الخصوصية

معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا في
الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحرف فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصيات فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين مخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما الافعال التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى
خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين بخصوصه كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة الحدث الذي دل عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتقات والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض
امكان عود الاستثناء الى كل واحد بمقتضى صلاحية المستثنى
كذلك وهو يحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني

بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو
موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من
الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه
باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمعان متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المعاني اذا كان العلم
بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان معانيه غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في
الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاجل الافادة لا للتعيين فيها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صلاحية للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار معنى اخر وحينئذ يكون حكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما ظهر في القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى

الاجزة فقط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه ولنحتج
المرتضوية بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني
والق الصديق الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء
الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين
من غير ان تقوم دلالة على انها مجوز بها في احدهما انه حقيقة فيهما
ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من خصه
باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا
اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل
في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقيب الاستثناء
الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعوده للامرين وحقيقة
في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون اما
راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا
الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به

يقطع

يقطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوزها فلم نجد فيه ما
يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت زكوتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل
فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به
ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب
بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تاتي بعد
تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه
القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل
الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في
بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع
من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه

هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالجمع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف والعجز
وذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المشير على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي الحصر الى الاشتراك بل يرد الامرين وبينه ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على
الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا وحجة القول بالرجوع الى الجميع
امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا
الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما
فان قول القائل في آية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك

الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بالعود الى
البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه
عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما
ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكر التوبة مثلا مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان اول
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فما دام متصلا لم ينقطع فالملحق آخرا
به مؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول منع ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان ثم

بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر الشبه في الماضي ويقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما
ادخلت الشبه في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لا لغيره لك فان قيل كيف اقتضى تعقيب الشبه اكثر من جملة
وقوف حكم الجميع ولا يحتمل التعليق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باختصاصه ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يجب عوده اليه
وبين ما لا يجب وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها
في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع مع
ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى
ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود
والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح
هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
يقتصرون فيه بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل
بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة

فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشبه انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه
بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه
منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق
بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما سبق
اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك والمخصص للجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد

ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه دون لحجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه
دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا
كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا
في غير مدها للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فا
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن
الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة
لحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم
والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول با
لمجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله
اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي منه

بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة الا في الحقيقة
وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذرية مهذور فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا يداخله شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق
الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل حينئذ
بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل وغيره
من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من التكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الا
يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فوجب المنع اليه ظ لان الاتفاق
واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الارادة غيره ولو كان
صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان المصرح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا لما اوجبه ويمشي ذلك الى الاخير

ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت من ان المخصص
لصفة اللواحق وغيرها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد
العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فاذا وقع الفراغ منه لا يجد السامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء احتمال الاحتمال ثم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة محققا للزومه على كلا التقديرين وصح
التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر
عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل
لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان
استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله
من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يعرف ببيان

القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة
في الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف اما
هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لانا في الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو
فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها
مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا
بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامه
وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه
على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها
شرائط وهي هنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال

بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به
اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد رحمه الله محتمل لا واجب واما قوله انه
مع افادته واستقلاله لا تعلق له الا بالاخيرة فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما فالعلم الضرورة يشير الى هذه الحجة
في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة يتوجه على المستدل بها ان لا يقطع
بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي
ان يتوقف في ذلك كما ذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز
فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان
غايته ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ
ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع
المختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان
حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا لهم حجة يعتد بها وانما ذكر
نجم الائمة رضي انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه
قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهود ذكره
وقد حكم فيه بالاشتراك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع و
وافقه على ذلك بعض متأخري المتأخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل
على ذلك جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض اذ لا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما

ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفا
الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب
عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه من النص
على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ابن نجم الائمة رض عن الخليل ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وايضا
والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه بالاقرب يقتضي الغاءه وانتفا
فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
يرجع الاقرار الى الثمانية لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده
كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولو تعقبنا غيرها استفدنا بقوله
على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلنا غارا جعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه

لو ينقل

لو ينقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع
فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثنا
من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثنا
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت
اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى
هنا وتمييز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصا
له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو
قول جمع من العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة في تهذيبه وهو
مذهب المرتضى رحمه ايضا ولهذه المسئلة امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن
للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يخص
بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للتجوز
اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز

كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم
يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان
من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي لها واريد
من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح
احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت
تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر به
صيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام
ولا يقتضي مجازيته فكان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما
يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما اريد
بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على
تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاما فلا يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هنا
الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو

الاضمار

الاضمار لان التقدير ح في الآية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها
واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار
فضعيف ظ بعدما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر رجحانه وبها وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل
والجواب منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شائع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير
العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا لخروج
الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام
فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به
وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد
المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب

وفي جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله ففي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة
العام على خصوص ذلك الخاص والجهة الاقوى ظاهرة وليس الامر
فيهما كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم
خاصا فلا يصلح المعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا ينقص
في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع
تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد ره فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع بخبر [الواحد لكن] ليس
في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه
ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا

وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام
ظنيا واليه يميل المحقق لكن بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك
لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة
احتج المانع مطلقا بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني
وتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب

وتوقف بعض

الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ

والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء الضعيف

تاثيره في القوي قلنا ما احتج المفصل بان الخاص ظني والعام قطعي ولا

تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل

قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل

لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك با

لظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع ابواب التجوز

بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب

بمثل ما قلتم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية

المتن احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا

فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان فيه اعتبارا جمعا

بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من

الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق بعلمها هنا مما نذكره في محله من مبحث

الاخبار ان شاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام على الخاص اذا ورد

عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما

مقترنين اولا والثاني اما ان يتقدم الخاص او العام فهذه اقسام اربعة

الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف

يعنا به الثاني ان يتقدم العام فان كان قبل ورود الخاص بعد حضور

وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان

العام فمن جوزه جعله مخصصا ومن منعه كالاول وهو الحق وهو تجوز

بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت

العمل وبين دله المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتي

تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه

ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى و

صريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام

يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به او نسخه

ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام

على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك

المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير

التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان

وليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص

فضعيف لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف

لا مساغ لانكارها وعموم الاشتراك في معنى التخصيص نظرا الى المعنى

لا يفضول المساوات كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى

حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ مطلقا وجهان احدهما

ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان

يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد

وهذا الخصاص الذي لك المطول واجمال الذي لك المفصل ولا شك

انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته

والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب

عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص

يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة

باللفظ العام فان التخصيص ممكن فلا حاجة الى النسخ لما بينا من

اولوية التخصيص بالنسبة اليه لان النسخ رفع والتخصيص لا رفع

وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض

اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه

انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذ لعرفت هذا

فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه

لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة

التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح

للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقدم من تاخير البيان والجواب

عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على

تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا

للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشتركان

الا افتراق في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه

يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة

وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر

ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد

بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا

والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون

مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان

يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايض واما

على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد يردد الخاص مع جهل

التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين

ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه

ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل

واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط

والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لابقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فنتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص لانا نقول قد علم ما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ و
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا
حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فان
التخصيص ممتنع لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو في الصدد ولعمري لا البدو من البين انه مع
جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال يختص بما اذا كان العام قطعيا و
الخاص ظنيا فيختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص عن هذا
الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين
ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود

القائل وان قصرت العبارة عن تادية الآن سوق كلامه باباه
هنا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار
واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى
المتضمنة عند ذكر احتمال الجهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم
احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول
آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار
الآحاد لانها هي التي يتاعرض فيها هنا ومن لا يرى العمل باخبار
الآحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى
كلامه وما ذهب اليه من التوقف فيهما هو مذهب من قال بالنسخ
في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
ظاهر وان الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه

فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما
اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقاب
المؤمنة لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر
بوجه من الوجوه اتفاقا فسواء كان الخطابان المتضمنان لهما خبرين او
ما ان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا او بالعكس
اتحد موجبهما او اختلف لان مثل ان نقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ونقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف ان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في [illegible] ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له

تقدم عليه او تاخر عنه وقيل انه نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وهذا استدلال القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكن كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي
للتساقط او التوقف فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على
المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على
اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا
على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه
على البدل ويصير تخصيصه نحو المؤمنة تخصيصا واخراجا

ببعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص
فسمي تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتأخر احتج الذا
الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بيا
المطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها
منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يلزم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يجد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح اللمع
فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه
لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من محققينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه
مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لم
يتضح دلالته فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن

تأبيد على وجه وتوعد واما اللفظ المفرد المشترك المتردد بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح
للمفعول فيتحقق الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث يتقدمه امران و يصلح لكل منهما واحد نحو ضرب زيد عمروا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصص المجهول نحو قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا و
الاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه ظاهرا
منها الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة
الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان
اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها

فيقولون غوصت يدى في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيت كذا بيدى وانما اعطى باناملة وكذلك كتبت بيدى
وانما كتب باصابعه قال لبس مجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسانا
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر
القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال
لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول
ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا
في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد
من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم و
الواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة
الثانية عد جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا

بولى مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا
كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر
لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفى المسمى ممكن
باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا
اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقدر فان ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفى الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف لذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في
مثله مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم

ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم فانه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد
بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شئ ولو نزلنا
الى التسليم بتردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا
من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن
لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ
واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من
الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده الثالثة
اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان
من استقرء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما
هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم
عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له ودوا الاضمار الكثيرة ولا يمكن

اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يتقدر بقدرها فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شئ منها فلا دلالة على البعض المراد عنه واتضح
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله
اصل المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه مثل
والله بكل شئ عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
صلى الله عليه واله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر
الاية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر
الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة
المامور بايتائها والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله تعالى
واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي
كالو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له
ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم

تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل
المرتضى ره فقال الذى نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير
بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان
الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى
العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التى ذكرناها
وغيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلى لا الاجمالى بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد
يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرقا الا في جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكر في اثناء
الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب فالعجب بعد هذا من رغبة العلامة ره

عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان النسخ
به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا
استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما
يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام
عدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلى او غيره بحيث يعد ان
وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم في المنع لكل ما له ظاهر
اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فمدفوع بان كلام السيد
في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال والذى يقوى في نفسى
هو القول الاول لنا انا لا نتصور ما نعا من التاخير سوى ما يخيله
الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة
يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربى بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع

لا يعرف المراد منها والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجي شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلوليه فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل او الترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فتعلم من حجة المفصل وكذا
الجواب احتج المرتضى رض على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه
لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه
فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من
الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني
وعولت على كفايتك فاخرج اليه غدا او في وقت بعينه وانا
اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها
اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر
من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني ايضا

منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ والا لكان
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا الغير
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد
الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل
جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه
ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد بها الا ما اللفظ حقيقة فيه موضوع له
وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في
اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على

البتة بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به ولا بد من ان يكون دل به على الخصوص فذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور وقت الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال شيئا ويكون تجويزه كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل دليل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان لا يعتقد انه على احد

الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اصح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه حفظا لما ادى من زيادة التقريب والجواب عن الاول اما فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم و ح من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي لحقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالنسخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تاخير بيان مدة

الفعل المامور به والوقت الذي ينبغي فيه عن وقت الخطاب ان كان
مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالابهام
البهام من غير تجاوز نظرا مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ورد الخطاب
به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل والخبر
عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية وان قالوا انه يجب ان يبين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اضيقتم اصليتم فاقبلوا في الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة
لان ذلك بيانا لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى
بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في نفيكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشئ يرجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ
في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لا
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون لطريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا منتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة
المراد وقد اجزتم تاخير بيان المجمل لانه يفهم الجانب بنفسه بالخطاب

المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة
نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه ونحن نعيد عليه كلامه
هيهنا ونتفضل بتبديل الا لتعيين ما نقض به دليل الخصم غير محتاجين
الى تنبيه لتعذر فان مواضع الاقتباس على نزارتها لا تكاد تخفى على
المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا
فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في ان استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت التكلم
الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه قط من جهة الوضع دليل وما
يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير قط وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده
عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدل ذلك على هذا انه لا نزاع في جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه
واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء

بعد الفراغ من الكلام والتخصص قلت قد عرفت
ان وقت الحاجة وانّ الكلام ... في
وجوب التوقف فتامل

ونحوه او اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه
ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك
لاستلزامه المحذور الذى يظن فى موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل
انا انا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك
خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
باسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون
من محققى ائمتنا اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا
لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا من القرينة
حينئذ يحمله على الحقيقة الا بعد الفحص عن المخصص الذى هو قرينة
التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها
قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شىء حتى يحضر وقت الحاجة
وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه
والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل
هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمون
ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول وتكليف
المخاطب الرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذى يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد

التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اى فرق بين
هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما
انه اذا خوطب وفى الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كذلك اذا تاخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان
فى الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا
الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه
والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح
ان يعرفه المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا
يتمكن فى الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان
ولا فرق فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى مجرى زمان مهلة
النظر الذى لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه
وليس كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان
يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج فى زمان الرجوع الى تامل الاصول
هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه
فيقال له اذا جوزتم اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه

لكنه يكون موجوداً في الاصول والمخاطب به مكلفاً بالرجوع اليها
فالذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين
ما قلنا من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ لم يرد حقيقتها
المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى
الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال
الخطاب مستشهداً بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه
لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة
ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام
واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في
الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب

فلابد من اقتران البيان به وايضاً فحقيقة التهديد عرفاً انما تحصل مع
مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح انما هو باعتبار
عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيراً والو
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخراً منعنا قبح التاخير فيه وان
فرض مقارناً للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعاً والوجه الثالث ليس من
محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك
فيها ظاهر ايضاً مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال
العدول عن موضوعها يصيرها كذباً على ما هو المحقق في تفسيره
من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من
بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان
كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مط
لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط
على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً

عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان
اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس يؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه يقطع
به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله
في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بالكلام
الواحد فاذا انقطع لم يبق للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وبعد
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان ما وان اختلف
بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله
وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من
جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله في وقت الخطاب فيجيء
الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة بعد
قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا قلنا
ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي
يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج

الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام
اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن
القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالتوقف
لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال
الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها يكون للعموم
واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فالخصوص
منتفي الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية على امر
من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال آخرون العلم
به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها احدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اولى
وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف

في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا
ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان
داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مامون على قوله فيكون ذلك
الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن
الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال
بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول
الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور
وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في
ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل
ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية
على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب وقال
المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى

المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب
من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم
الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول
عن المصطلح المعنى المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا
مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا الا في
الفساد من ان يبين وقريب منه في الفساد تاويل الخلاف فانا اذا

فى مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
فى كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها فا
اعلم اذا عرفت هذا فنقول الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف هو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر
او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من
الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه

اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح
به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية
قال الشهيد ره فى الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم
دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقى موافقون ولا
يكفى عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندى ضعيف
لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق فى الحجية لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله
فى الفتوى التى لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن فى جانب الشهرة
سواء كان اشتهارها فى الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها

ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي يحصل معها قوة

الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يدعى

مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه الكركي

في كتاب الرعاية التي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان

اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا

له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا

احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين

العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت

بمتابعته قال الوالد قدس نفسه وممن اطلع على هذا الذي بينته

وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود

الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه

المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس

قدس روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق

بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي

يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما

فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا

بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد

وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول

بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ

بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض

دون البعض قول ثالث وحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث

يرفع شيئا متفقا عليه نم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على

انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق

في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه ذو

المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة

الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مط

لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما

والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة

كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم يفصل

الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان

علم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما

العمل بالاخرى لم يجز الفصل كمن قال في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال

للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال بثلث الباقي قال في

في الموضعين الا ابن سينا فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة فالقوم
يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله
واضح **اصل** اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة
قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في
العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه
يلزم منه اطراح قول الامام ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامام
اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من
العمل بالقول الاخر ولو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلف الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان

القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هنا كالسابق في غاية الحسن
والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله لعمومه فيثبت به كما
يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد وجوابه منع كليته الثانية فان السنة اعني كلام الرسول
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيها خبر الواحد فاذ بان لا بد للحاكي
الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم وكان وصوله باخبار من يقبل اخباره لم يكن
حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى
العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم
الاجماع حيث يتحقق في حجية النقل حكم الخبر الواحد فيشترط في قبوله ما
يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم
التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من
الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التامل ومن ثم يقع التناقض

بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
فنقول ربما يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد
حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الا
الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وستعلم ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل
الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح
الى جهة من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويها او يزيد عليها في الجانب
الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ
الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فهذا شأنه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح
وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع
في الحجية كما اتفق كذلك فلا يحجر عليه في الاعتداد به وذلك
ظاهر

المطلب السادس في الاخبار

اصل ينقسم الخبر
الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي
الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري

بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو
نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا
ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة و
منها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات و
اللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد

جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مائة الف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن
الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها
هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس
ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما
نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة استيناس
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها
في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان
يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة

تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي
الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد
وحكاه عن جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد ره اذا كان هذا
العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن
جاز في شرطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط الثالث لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبوة سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر
النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والا
اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاعراض
عنها احرى فائدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله
في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته
ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير
معتادة من دون موت مثله وكان الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار
التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد
وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين
اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك
جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب تخطئة
مخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما

عن الاول

عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو
عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع
لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عري من خبر الواحد
عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب
الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد
من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد
الجميع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل

بعض من القوم بعض الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر
شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذر البعض
الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي الى هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في
الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق
الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او
ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على
ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع
الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات
لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون
الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف ايضا
ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب

يستحق العقاب تاركه والحرام يوجب المؤاخذة فاعله واذا انتفت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول
بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا
بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وان لم يثبت فمعناه اللغوي
مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت
خصوصا في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه
الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر
التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء باحوال الرواة والفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة

والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكر لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رض واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق رض عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة معتمرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول من اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه عادتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرءوا من العامل به ووافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة

من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها النقوش والاقارير فهي كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد

خلافه من غير دلالة صرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما
يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة
البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر
عموم قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ونحو ذلك من
الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي منافية

الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة
وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في
اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في
المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم
وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع
ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له

وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان
ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك
ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر من ان خطاب المشافهة وجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم
في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه ولو لا اجماع او ضرورة تقضي لشاركنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب انه لا سبيل للعلم به عندنا دونهم
وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى في جوابه اولا ان العلم
الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن
قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله لا نقض لغرضه ان لم يحصل
البنا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالحج لبس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى
العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من
ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلم

فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولو تعذر
على العلم في ذا ورد السيد المرتضى على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل
التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع
الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا
نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فتعين ترجيح الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في
الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بها الا عند
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث
عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة

على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى
الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم في العمل
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو
من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال
الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل
على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له اذ
كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار
اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له وفيه
تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين مفصلا فقال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق

تبين انه لا يعمل بالخبر الواحد مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تتمته
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان
يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا
عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد
فيها غير معقول وقد طعن لذلك المرتضى رض على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وانا اقتصر في ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون

وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف ثم جمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس
عليه اولا ـ لمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما تمنعه
عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحجر عليه
الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث يجمع
غيره من الشرايط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقصد مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في
اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره وان
قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم لدلالة مفهوم الموافقة على عدم قبول
خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة قد عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن

حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا
لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه باشتراط الا
في التهذيب كثير في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى
والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت
والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى
ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهود
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون
الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من
الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي

العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه
ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول
القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال
والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول
اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجز معها عن الكذب ولا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى
الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي ملاحظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه
الى قضية العمل الذي ادعاه ولو بمحض دليل الخصص لعموم ظاهر الاية لكنه
مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم
بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول
يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد
الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه يتضمن نفي الواسطة في صدد
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي ذكرنا انما
يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون
له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع فلا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة
في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة
بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت
عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته

فهو السنة عن زمانه معتد به بحيث يمر زمان فلت من يكن تحقق الملكة من اول التكليف
كما يشعر به قوله فيمكن في حقه تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي في
باب التمرين ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا

الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيثبوه في قبول خبره احتمال الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد ما مر في خبر الفاسق وسيأتي
ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن
المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب
الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطا
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال
المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا
عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل**
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا
وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي
فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب
وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا

لا تقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن ثم اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامها
شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا
بان التعدد بل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم
في اية ان جاءكم فاسق بنبأ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه
فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على
المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا
ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر
شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين
لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة

الشرط بناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل بنكير العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني انه مبني اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقتنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد

على ان

على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد

اصل اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وبعض اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه العلامة رحمه الله فيهما هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا اولى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره

اصل اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة

والا وجب ذكر السبب فيهما

جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه اذا كان مع احدهما رجحان بحكم الله
الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وفيما قاله نظر
فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير
الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك بناء على اعتبارهما
وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال انه
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابنا
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول ولو سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه با
لاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل حال ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب

كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديله
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر في حال الرواة ليؤمن معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوي
من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في
الرواية من المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله
وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه
من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار
جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين ثم يقع
الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به
ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول
بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا
وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقول
اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم

ان قوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس جازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى ره
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال
واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام فيعلم
ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها متناقضة لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نفي ذلك فكانه
نفى ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة فانه سد باب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى
قوله حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد
حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالتحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره الى اخره هذا الكلام
عن السيد ره في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف
فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد

والمعنى

والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما
اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي
الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الاجازة على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه
ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر به اخبرني وحدثني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئ عليه واقر له
انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدث به وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني
واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له في علمه بانه حدثه

قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد فعمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا ونحو ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا لا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما التي

في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غره

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية و كلامه

في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدمائنا الا انه

وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانها وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرنا انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستنده الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم

حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه احتج القائلون بالقبول مطلقا بوجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها

والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة**
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في
الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى
المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من
الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد من ذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل
في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب و
لم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل

اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح
بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة
وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران
الفاظها على السن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ اصل**
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يحق ان ينظر
اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء
فعل ام لم يفعل وقد وافقهم في ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن
المفيد ره القول بجوازه قبل حضور وقت الاداء وهو مذهب اكثر
اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي
قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة لان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بيّنا والمحو
موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل

وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي عم ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان الصلوة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي مجازا لاقتضاء وعلمهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نسلم
انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي هو
فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء
بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كان والا قبحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ

اصل

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه
ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم

الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واري
البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فنحو ان
ننسخ والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكر استقراره قبل
انقطاع الوحي اولا قال المرتضى ره واعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا الفقه غير كاف الا للقائل
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع
المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله اخبر على
مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطا وهذا ثابت في ساير الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل
فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان
ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد ره وحكى المحقق ره
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي

لايكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتأخرين بانه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ في ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في
زمان النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذا يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة والقران باقوال تدخل في جملتها قول النبي صم
وهذا الكلام جيد غاية لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

اصل

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بدليل شرعي بالدليل الشرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان
زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره
وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير

لو وقع

لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه
اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة
يتأخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكره
يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة
السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيفتقر الى ان
يكون ذلك الحكم مستفادا من النقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر يرفع البرائة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على
الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل يفتقر الى ان يكون الشرع دل على
وجوب تعقيب التشهد للثانية ثم يأمر بتأخيره فيكون الامر بتأخيره نسخا للتعجيل
اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا واما الركعتان فان حكمهما باق في كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والتغيير
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها

اخرى واما كونهما لو انفردا لما اجزئا بعد ان كانا مجزيين فان الاجزاء يعلم الامن منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نص الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند المحققين اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس

هو حكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك معا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى رحمه الله المنع منه ايضا وقال المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام

الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن بعض المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار ويحتمل ان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها والحركة القائمة بغيره لا يكون علة المتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر يا بنى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك الشرع بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم

انه في العلة المنصوصة كلت قولكم لو صح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم اسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لانا نعلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لانا نعم انما نمنع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم ولانه يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك فعلم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة ان علة الحرمة الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه

وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال هذا في باب الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد بنا فانا لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه فدلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جملة الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بانها الداعي ووجه المصلحة

اصل

ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة المفهوم وفحواه عليه وسموه

الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور فيه ويقابله
مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب
ولحن الخطاب قال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى
المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ
على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق
اولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه
ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور
من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو
القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع فيهما
لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك

الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني
الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول
وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين
في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما
وواجدا له في الاخرى فكيف تسوي بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين
سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو للحالة
الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير
دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة
فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله
ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال
ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم

في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت في ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق بالحكم بشرط او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاول
انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتقض الامر على
ثبوته في الاولى واختلفت الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقل
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا
يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الدلالة ثم قال فمثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد
للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي
اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما
ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله

فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه راجحا
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس و
من تيقن طهارة ثوبه [illegible] يبني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح له
نفسه والزوجية ونصيبه في المواريث وما ذاك الا الاستصحاب الحال
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
مطبقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحقق ره ذكره اولا كلاما ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر المانع حجة والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء

مطر فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية برية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال لعل الوطي ثابت قبل النطق بها
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضا
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل
وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه
تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم وبعض عن حجة المرتضى وكانوا استشعروا
بردها على الحاجب من المناقشة فاستدل بهذا الكلام وقد اختار المعتبر قول
المرتضى هو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل
الثقيل ولا يقال ذلك في الحجر واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى
جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو

مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة
في التهذيب والشهيد في الذكرى ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها وحينئذ فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان
كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع
من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو
دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحينئذ يحصل الظن المذكور ويخرج عن الفرض
والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن الاشكال
في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق فانا لا نقول
به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص
عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة فكيف يثبت ما سلمنا ولكن
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة

عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى
الدور ولا نحرر في مسئلة التجزي ويتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم
بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت ترك التقليد
الاجتهاد وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه في اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في
كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية

من احكام

من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان
يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما
يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب منهم
عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافقهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن ومع ان
ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف
عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به
الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات
التي يشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقضي الضرورة من الذين

يكذبها **اصل** اتفق جمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها واحد ايضا و
المخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف يعبا
به ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم
معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله
فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب قد جعله العلامة في النهاية رأيا للامامية وهو مؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم
التأثيم كثير طائل ولاجل ذلك كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من
الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل** التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلعم
مثلا ليس بتقليد له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة

وفي الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا
فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان
الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر ولا يحكى عن غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل
وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي
الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه
واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي
عند نزول الحادثة بصفة المجتهد وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
اصل والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه ولولا
البله اعرضنا هنا فاعلم ان المحقق رحمه الله تعالى صار الى المنع في هذا الاصل

الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال
شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثرون لصحة ذلك باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
لان قبول الشهادة انما كان لانهم كانوا يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن حصوله للكل مكلف لزم ان يكون الحكم با
لشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح
ولان النبي كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزم
بها بل يامره بفعل الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها فهذا كلام
اشتمل على المحقق الموافقة للشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع الترجيح
لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها
ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا
يحصل باليسير نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا
القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في
المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا فتصح

رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة عدلين العارفين
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة
قال في النهاية لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او
مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة
ممارسة العلماء ومدارسته وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية [illegible]
مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه
على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم

جوازه ورجح فلابد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان قال كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم من التجارة والصناعة شيئا وكذلك نعلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن

اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد في شرائط المفتي ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي تبنى عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر

اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج

المرسيد فعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل و
الترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي
تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البرائة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد
عن الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى
ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي
الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم

والضبط

والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطا وانه يتقبل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط فيه
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من
حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار الندور وايضا فان احتمال الخطأ والغلط في العدالة اقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان
المفروض في باب التراجيح استيفاء احد الدليلين بجهة الترجيح وانما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم
يعقل اثبات الترجيح بها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه

بذلك ينبغي أن يوضع المروي لفظا في المحفوظة وهذا حق لانه ابعد من الزلل
والعجب منه كيف حمى فخر الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية
بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتغليبه ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ و
منها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في نهاية لان المتكلم الفصيح لا يجب
ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات
دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن مثله
ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخرى فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد
ذكر بعض الناس هاهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرنا
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي

لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه
على الحكم وكترجيح ما يكون للفظه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى لان الحكم على الاول اضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة
وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يوجد له ذلك
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر
الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للعامة
وموافقة الاخر لهم فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه الله حجة الاول وجهان احدهما ان الحق
للاصل ويعبرون عنه بالناقل لاستفادته ما لا يعلم الا منه والموافق و
يعبرون بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى الثاني ان
العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع

الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضى تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعده فى وقت ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران من النبى او عن الائمة عليهم السلم فان كانا عن النبى وعلم التاريخ وكان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا عن الائمة عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبوة الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية فى الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان فى العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه فى ذلك برواية رويت عن الصادق وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل

فائدة التاريخ

الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن ما نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتماله التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف فى الترجيح فكلام الشيخ عندى هو الحق قد تمت وكملت هذه النسخة الشريفة المسماة بمعالم الاصول بعون الله الملك الوهاب

بمباشرة اقل الطلبة احمد علي كمال الدين [illegible]
الاهيجاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الا انسانا فى السهو والنسيان — اللهم اجعل عواقب امورنا خيرا بمحمد وآله

این کتاب [illegible]

[illegible] ١٣١١